

BAB II

MEMAHAMI TASAWUF, MAKNA DAN *PUJIAN*

A. Dunia Tasawuf

1. Tasawuf: Devinisi, Tipologi dan Terma-terma

a. Devinisi Tasawuf

Pengertian tasawuf secara etimologis dapat diambil dari akar kata *aş-şuffah* (الصفّة) yaitu orang yang ikut pindah dengan Nabi dari Mekkah ke Madinah, *aş-şaff* (الصف) yaitu barisan, *aş-şafwu* dan *aş-şafa'* (الصفاء) dan (الصفو) berarti bening/suci, *sophos* (bahasa Yunani: hikmah) dan *aş-şuf* (الصوف) yang berarti bulu domba/wool¹. Dari ragam akar kata tersebut, ada yang berpendapat bahwa yang paling tepat adalah berasal dari kata *aş-şuf* (bulu domba)², baik dilihat dari konteks kebahasaan, sikap kesederhanaan maupun aspek kesejarahan. Perbedaan pendapat tentang asal-usul kata tasawuf dikarenakan adanya perbedaan sudut tinjauan³. Lain halnya dengan

¹ Tasawuf berasal dari *aş-şuffah* yang artinya serambi masjid. Istilah ini dihubungkan dengan suatu tempat di masjid *Nabawī* yang didiami oleh sekelompok para sahabat Nabi (*ansar* dan *muhajirin*) yang sangat fakir dan tidak mempunyai tempat tinggal. Mereka dikenal sebagai orang yang tekun beribadah. Pendapat lain berasal dari *aş-şaff* atau barisan, sebab para sufi berada di barisan pertama di hadapan Allah. Tasawuf berasal dari kata *aş-şafwu* dan *aş-şafa'* yang berarti artinya suci, bersih, murni. Pendapat YuNasril Ali (1987: 4) *aş-şafa'* dan *aş-şafwu*, artinya bersih atau suci, karena orang-orang sufi bertujuan dalam hidupnya membersihkan diri. Kemudian kata *sophia* yang berarti kebijakan. Menurut Nasution (1983: 56-57) *sophos* berarti hikmah menggambarkan keadaan jiwa yang senantiasa cenderung kepada kebenaran. Sebagian lagi berpendapat bahwa tasawuf berasal dari kata *aş-şūf* artinya baju atau kain yang dibuat dari bulu (*wool*) (al-Taftāzānī, 1997: 21).

² Menurut al-Taftāzānī yang lebih tepat dari berbagai pendapat tentang asal kata tasawuf adalah *aş-şūf* (bulu domba). Dikatakan *taşawwafa al-rijal*, kalau memakai bulu *wool*. Pada masa awal perkembangan asketisme, pakaian bulu domba adalah simbol para hamba Allah yang tulus dan zuhud (al-Taftāzānī, 1979: 21).

³ Dikatakan berasal dari kata *aş-şūf*, karena tinjauannya dititikberatkan pada segi lahiriahnya, yakni pakaian yang terbuat dari bulu yang biasa dipakai oleh ahli tasawuf. Bagi yang menyatakan dari kata *aş-şafa'* dan *aş-şafwu*, yang berarti bersih atau bening adalah dikarenakan tasawuf itu berusaha membersihkan jiwa dari sifat-sifat tercela. Kemudian ada pula yang menyatakan berasal dari kata *aş-*

al-Qusya'irī, beliau menyatakan bahwa tidak ada bukti etimologi ataupun analogis dengan kata lain dalam bahasa Arab yang bisa diturunkan dari sebutan sufi. Penafsiran yang masuk akal adalah sufi serupa dengan *laqab* (gelar) (al-Qusya'irī, tt: 279).

Tasawuf secara terminologi dapat dilacak dari ragam pendapat para ulama sufi. Menurut Hajjaj (2011), ragam definisi tersebut dapat dikategorikan sebagai berikut, *pertama*, definisi yang menjelaskan sisi-sisi penting tasawuf. Sebagaimana yang disampaikan oleh al-Junaid, “ *tasawuf adalah ḡikr disertai ijtīmā', wajd disertai istīmā' dan 'amal disertai ittībā'* ”. Hal ini dapat dipahami bahwa tasawuf adalah kesinambungan *ḡikr* dan *wajd* sembari berkomitmen mengikuti Rasulullah dalam masalah agama (Hajjaj, 2011: 7). *Kedua*, definisi tasawuf yang menekankan aspek moral. Sebagai yang disampaikan al-Kattani, “ *tasawuf adalah akhlak, barang siapa yang melebihi dalam hal akhlak, maka ia pun melebihi dalam hal kesucian hati* ” (Hajjaj, 2011: 8).

Ketiga, definisi yang menekankan pada aspek yang disebut sebagai *maqāmāt*, sebagaimana yang disampaikan Ma'ruf al-Karkhi, “ *tasawuf adalah merengkuh hakikat-hakikat dan memutus asa dari apa yang ada di tangan makhluk* ”. Hal ini menunjukkan sikap *zuhd* terhadap harta dunia (Hajjaj, 2011: 9) . *Keempat*, definisi yang menekankan pada *aḥwāl*,

suffah karena amaliyah ahli tasawuf sama dengan amaliyah *ahl aṣ-ṣuffah* tersebut. Dan dikatakan berasal dari *aṣ-ṣufanah* karena kebanyakan ahli tasawuf itu berbadan kurus kering karena banyak berpuasa dan banyak bangun malam, sehingga badannya menyerupai pohon tersebut (Syukur, 2002 : 11).

sebagaimana yang disampaikan oleh ar-Ruzabārī, “*tasawuf berarti bening kedekatan setelah keruh kejauhan*” (Hajjaj, 2011: 10). *Kelima*, definisi yang menekankan pada *fana*’, sebagaimana yang disampaikan oleh al-Şilbī, “*tasawuf adalah kilatan cahaya yang membakar*”, yang dimaksud adalah cahaya dari Allah di dalam diri seorang sufi yang menghapus segala angan dan cita selain Allah atau lebur bersama Allah (Hajjaj, 2011: 11).

Taftāzānī dalam memaknai tasawuf, sebelumnya menjelaskan terlebih dahulu karakteristik yang dimiliki tasawuf. Menurutnya tasawuf memiliki lima karakter yaitu *pertama*, peningkatan moral⁴, *kedua*, pemenuhan *fana*’ dalam realitas mutlak⁵, *ketiga*, pengetahuan intuitif langsung⁶, *keempat*, kentraman atau kebahagiaan⁷, *kelima*, penggunaan simbol dalam ungkapan-ungkapan⁸ (al-Taftāzānī, 1997: 4-5). Dari uraian kelima karakteristik tersebut, al-Taftāzānī mendefinisikan tasawuf sebagai falsafah hidup, yang dimaksudkan untuk meningkatkan jiwa seseorang, secara moral, lewat latihan-latihan praktis tertentu, kadang menyatakan pemenuhan *fana*’ dalam Realitas Yang Tertinggi serta pengetahuan tentang-Nya secara intuitif,

⁴ Setiap tasawuf memiliki nilai-nilai moral tertentu yang tujuannya untuk membersihkan jiwa untuk perenialisasi nilai-nilai itu.

⁵ Yang dimaksud *fana*’ adalah bahwa dengan latihan-latihan fisik dan psikis yang ditempuhnya, akhirnya seorang sufi sampai pada kondisi psikis tertentu, dimana dia tidak lagi merasakan adanya diri ataupun keakuannya. Bahkan dia merasakan kekal-abadi dalam realitas yang tertinggi.

⁶ Ini adalah norma terkaji epistemologis, yang membedakan tasawuf dari pada filsafat. Apabila filsafat memahami realitas menggunakan metode-metode rasional, sementara para sufi menggunakan metode-metode intuisi (*ẓauq*) untuk memahami realitas.

⁷ Ini merupakan karakteristik khusus pada semua bentuk tasawuf. Sebab tasawuf diniatkan sebagai pengendali berbagai dorongan hawa nafsu, serta pembangkit keseimbangan psikis pada diri seorang sufi.

⁸ Yang dimaksud adalah ungkapan-ungkapan yang dipergunakan para sufi itu biasanya mengandung dua pengertian. Pertama, pengertian yang ditimba dari harfiah kata-kata dan kedua, pengertian yang ditimba dari analisis yang mendalam.

tidak secara rasional, yang membuahkan kebahagiaan rohaniyah, yang hakekat realitasnya sulit diungkap dengan kata-kata, oleh karena bercorak intuitif dan subjektif (al-Taftāzanī, 1979: 8). Menurut al-Taftāzanī tasawuf pada umumnya bersifat psikis, moral dan epistemologis.

Tasawuf pada pokoknya berisi empat hal, yaitu *pertama*, metafisika (ketuhanan) yang kebanyakan bersumber pada cinta, yaitu cinta seorang sufi kepada Tuhan, *kedua*, etika yang disebut dengan kesopanan, ilmu kesusilaan, adat budi pekerti atau akhlaq, *ketiga*, psikologi yang menyelidiki jiwa diri sendiri karena dengan mengenal diri sendiri akan mengenal Tuhannya, *keempat*, estetika yaitu ilmu keindahan yang menimbulkan seni (Barmawi Umarie, 1966: 33).

Tasawuf menurut Seyyed Hossein Nasr, pada hakikatnya adalah dimensi yang dalam dan esoteris dari Islam (*the inner and the esoteric dimension of Islam*) yang bersumber dari al-Qur'an dan *ḥadīṣ* serta perilaku Nabi Muhammad dan para sahabatnya. Adapun syari'at adalah dimensi luar (eksoteris) ajaran Islam. Pengalaman kedua dimensi itu secara seimbang merupakan keharusan bagi setiap muslim agar di dalam mendekatkan diri kepada Allah menjadi sempurna lahir dan batin (Nasr, 1966: 115).

Kemudian oleh Amin Syukur (2002: 18), tasawuf dimaknai sebagai kesadaran adanya komunikasi dan dialog langsung antara hamba muslim dengan Tuhan. Tasawuf merupakan sistem latihan dengan penuh kesungguhan (*riyāḍah-mujāhadah*) untuk membersihkan, mempertinggi dan memperdalam nilai-nilai kerohanian dalam rangka mendekatkan diri

(*taqarrub*) kepada Allah, sehingga dengan cara itu, segala konsentrasi seseorang hanya tertuju kepada-Nya.

Menarik untuk disimak pengertian tasawuf menurut al-Gazālī (1994: 17)

التصوف اوله علم واوسطه عمل واخره موهبة. فالعلم يكشف عن المراد والعمل يعين علي الطلب والموهبة تبلغ غاية الامل

Tasawuf itu permulaannya adalah ilmu, tengahnya amal dan akhirnya adalah *mauhibah* (anugrah). Dengan ilmu maksud yang dikandungnya akan tersingkap, sedangkan amal mewujudkan kandungan yang tersingkap, sementara *mauhibah* merupakan tercapainya maksud dan tujuan amal.

Paparan tentang tasawuf di atas dipahami oleh penulis sebagai ilmu yang memberikan pengajaran tentang bagaimana menyucikan jiwa (*tazkiyah al- nafs*⁹) melalui proses *mujāhadah*¹⁰ dan *riyāḍah* untuk *taqarrub* kepada Allah dan akhirnya sampai pada *ma'rifatullāh*. Di dalamnya terdapat konsepsi *maqām* dan *ḥāl*. Keduanya memuat ajaran dan pengalaman tasawuf yang penting. Dalam menapaki tingkatan *maqāmāt* dapat dilintasi melalui

⁹ *Tazkiyah al-nafs* merupakan misi Rasul, diperuntukkan oleh orang-orang yang taqwa, dan menentukan keselamatan atau mala petaka di sisi Allah. *Tazkiyah al-nafs* bermakna *taṭahhur* (penyucian), *tahaqquq* dan *takhalluq*. *Taṭahhur* bermakna penyucian dari segala macam penyakit dan cacat, *tahaqquq* bermakna merealisasikan berbagai *maqam* padanya, dan *takhalluq* menjadikan *asma'* dan *ṣifah* sebagai akhlaqnya. Dari proses *tazkiyah al-nafs* ini akan berdampak pada perilaku dan interaksi dengan Allah dan makhluk, dan dalam mengendalikan anggota badan sesuai perintah Allah. (Sa'id Hawa, 2012: 2)

¹⁰ Makna *mujāhadah* itu sendiri upaya mencurahkan segenap kesungguhan untuk melawan kebohongan atau membunuh kebatilan, hawa nafsu dan setan. *Bermujāhadah* dapat dilakukan dengan berbagai tahapan dengan meminimalisir potensi *syaitānīyah* seperti mengurangi makan, selanjutnya bersungguh-sungguh dalam belajar dan mengikuti pengajaran yang disampaikan oleh guru, dan melanggengkan ibadah *wuḍu*, puasa, diam, *khalwat*, *ẓikr* (*lā ilāha illa Allāh*), hubungan batin dengan sang guru dengan menyerap pengetahuannya melebur diri bersamanya, terus meninggalkan hal-hal yang mengundang bahaya dan , meninggalkan sikap menentang Allah (Al-Gazālī, 1994: 15).

proses *takhallī*, *tahallī* dan *tajallī* baik yang bersifat negasi (*Lā Ilāha*) maupun afirmasi (*Illa Allāh*).

Tasawuf dapat dipahami sebagai dimensi esoteris Islam yang mengajarkan proses spiritual, mengajarkan moralitas dan memiliki dimensi estetik. Tasawuf memiliki sifat psikis, moral dan epistemologis dan berkarakteristik peningkatan moral, pemenuhan *fana'* dalam realitas mutlak, pengetahuan intuitif langsung, kententraman atau kebahagiaan dan penggunaan simbol dalam ungkapan-ungkapan.

b. Tipologi Tasawuf

Tasawuf dapat dikategorikan menjadi tiga tipologi, *pertama*, tasawuf *akhlāqī*, *kedua*, tasawuf '*amalī* dan *ketiga*, tasawuf *falsafī*. Masing-masing tipologi memiliki ciri tertentu (Asmaran As., 1996: 65-176): tasawuf *akhlāqī* memiliki istilah-istilah *takhallī* (membersihkan diri dari sifat-sifat tercela), *tahallī* (mengisi diri dengan sifat-sifat terpuji) dan *tajallī* (terungkapnya nur ghaib untuk hati). Dalam prosesnya biasanya dijalankan dengan *munajat*, *murāqabah* dan *muḥāsabah*, memperbanyak *wirid* dan *ẓikr*, mengingat kematian dan *tafakkur* (merenung/meditasi).

Tasawuf 'amalī di dalamnya berlaku istilah-istilah *syari'ah*, *ṭariqah*, *haqiqah* dan *ma'rifah*. Selain hal tersebut juga berlaku istilah *maqāmat* (*taubah*, *zuhud*, *ṣabar*, *tawakkal*, *riḍa*, *maḥabbah* dan *ma'rifah*) dan *aḥwāl* (*khauf*, *raja'*, *syauq*, *uns* dan *yaqin*). *Tasawuf falsafī*, di dalamnya terdapat istilah *fana'* dan *baqā'*, *ittihād*, *hulūl*, *wahdāh al-wujūd* dan *isyraq*.

c. Terma-terma dalam Tasawuf

1. *Takhallī, Tahallī dan Tajallī*

Sebagai upaya menyingkap tabir yang membatasi manusia dan Tuhan, ahli tasawuf membuat suatu sistem hirarki yang tersusun atas tiga tingkatan, yakni *takhallī*, *tahallī* dan *tajallī* (Sokhi 2008: 53), sehingga bertasawuf dipahami sebagai proses menjalani *takhallī*, *tahallī* dan *tajallī* (Ahmad Shodiq, 2008: ii).

a. *Takhallī*

Takhallī adalah membersihkan diri dari sifat-sifat tercela, dari maksiat lahir maupun batin (Mustafa Zahri, 1979: 75)¹¹. *Takhallī* juga dapat dimaknai sebagai upaya menghindarkan diri dari ketergantungan terhadap kelezatan hidup duniawi. Hal ini akan dapat dicapai dengan jalan menjauhkan diri dari kemaksiatan dalam segala bentuknya dan berusaha melenyapkan dorongan hawa nafsu (Sokhi Huda, 2008: 54).

Hujwiri (2003: 457) menerangkan bahwa *tahallī* adalah berpaling dari gangguan-gangguan yang mencegah seseorang untuk mencapai Allah. Gangguan *pertama* adalah dunia sekarang di mana dia harus mengosongkan tangan. Gangguan *kedua* adalah hasrat akan akhirat di mana dia harus mengosongkan hatinya. Gangguan *ketiga* adalah kegemaran akan kesia-siaan di mana dia harus mengosongkan

¹¹ Di antara sifat-sifat tercela yang mengotori jiwa (hati) manusia adalah *hasd* (dengki), *hiqd* (rasa mendongkol), *su'udon* (buruk sangka), *takabbur* (sombong), *'ujub* (membanggakan diri), *riya'* (pamer), *bukhl* (kikir) dan *gadab* (pemarah). Dalam hal ini Allah berfirman: "Berbahagialah orang yang mensucikan jiwanya dan rugilah orang yang mengotorinya" (QS. Asy-Sayams: 9-10) (Mustafa Zahri, 1979: 75-79)

ruhnya. Dan gangguan *keempat* adalah pergaulan dengan makhluk di mana dia harus mengosongkan dirinya dan dari pikiran yang pasti akan menyibukkan pikirannya.

Kelompok sufi yang ekstrim berkeyakinan bahwa kehidupan duniawi benar-benar sebagai “racun dunia” kelangsungan cita-cita sufi. Dunia adalah penghalang perjalanan. Oleh karena itu, nafsu dunia harus “dimatikan” dari diri manusia agar ia bebas berjalan menuju tujuan; mencapai kenikmatan spiritual yang hakiki. Bagi mereka memperoleh kerelaan Tuhan lebih utama dari pada kenikmatan-kenikmatan material. Peengingkaran ada ego dengan meresapkan diri pada kemauan Tuhan adalah perbuatan utama. Dengan demikian nilai moral benar-benar agamis karena setiap tindakan disejajarkan dengan ibadah yang lahir dari motivasi eskatologis (Sokhi Huda, 2008: 54).

b. *Tahallī*

Tahallī yaitu mengisi diri dengan sifat-sifat terpuji, dengan bersifat taat secara lahir dan batin terhadap ketentuan-ketentuan Allah (Mustafa Zahri, 1979: 82). Dalam hal ini Allah berfirman: “*Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan, memberi kepada kaum kerabat, dan Allah melarang berbuat keji, kemungkaran dan permusuhan. Dia memberi pengajaran kepadamu agar kamu dapat memberi pelajaran*” (QS. Al-Balad: 90). *Tahallī* merupakan pengisian jiwa yang telah dikosongkan.

Taḥallī juga berarti menghiasi diri dengan jalan membiasakan diri bersikap dan berbuat baik. Berusaha agar dalam setiap gerak perilaku selalu berjalan di atas ketentuan agama, baik kewajiban yang bersifat “luar” (ketaatan lahir), seperti shalat, puasa, zakat dan haji, maupun ketaatan yang bersifat “dalam” (ketaatan batin) seperti iman, bersikap *ikhlaṣ* dan juga *riḍa* terhadap seluruh ketentuan Allah (Sokhi Huda, 2008: 55).

c. *Tajallī*

Tajallī adalah terungkapnya nur gaib untuk hati, lenyapnya hijab dari sifat-sifat kemanusiaan, terungkapnya *nūr* yang selama itu gaib, dan lenyapnya segala sesuatu ketika muncul Allah (Mustafa Zahri, 1979: 89-91). Dalam hal ini, kaum sufi mendasarkan pendapatnya pada firman Allah, “Allah adalah *nūr (cahaya)* langit dan bumi (QS. An-Nur: 35). Dalam kalimat yang lain diterangkan bahwa *tajalli* adalah akibat yang mulia dari cahaya iluminasi ilahiah di hati orang yang dirahmati, di mana mereka dapat melihat Allah dengan hati mereka (al-Hujwiri, 2003: 456).

Dalam kitab, *al-Munkiz min al-Dalāl*, al-Gazālī menerangkan bahwa “tersingkapnya hal-hal gaib yang menjadi pengetahuan kita yang hakiki disebabkan oleh *nūr* yang dipancarkan Allah ke dalam data (hati) seseorang. Pengetahuan hakiki tersebut tidaklah didapat dengan menyusun dalil dan menata argumentasi, tetapi karena nur yang dipancarkan Allah ke dalam hati. Oleh karena itu, barang siapa

yang mengira bahwa tersingkapnya pengetahuan yang gaib tersebut tergantung pada dalil-dalil semata maka sesungguhnya dia telah menyempitkan rahmat Allah yang luas (al-Gazālī, 1988: 29).

2. *Maqāmāt* dan *Aḥwāl*

Tasawuf, pada dasarnya membahas juga tentang tingkatan spriritualitas. Menurut Muhaya (2003: i), tingkatan spiritualitas dalam tasawuf disimbolkan dengan istilah *maqāmāt*¹² dan *aḥwāl*. Keduanya memuat ajaran dan pengalaman tasawuf yang penting. Hal itu disebabkan keduanya merupakan ajaran yang tidak dapat dipisahkan dengan proses menuju tauhid, sebab kedua ajaran tersebut merupakan internalisasi dari persaksian *Lā Ilāha Illa Allāh*.

Proses penyucian jiwa dalam rangka mendekatkan diri kepada Allah akan melewati jalan panjang dengan tahapan-tahapan yang disebut *maqāmāt*, dalam proses menapaki jenjang tahapan-tahapan tersebut seorang sufi akan merasakan kondisi mental tertentu yang disebut *aḥwāl*. Terlebih dahulu penulis menjelaskan tentang *maqāmāt*.

a. *Maqāmāt*

Secara bahasa kata *maqāmāt* merupakan bentuk jamak dari kata *maqām* yang berarti sebuah tahapan. Sebutan ini kemudian digunakan oleh kaum sufi sebagai proses tahapan demi tahapan *salik* dalam

¹² Secara general, *maqāmāt* dapat diklasifikasikan menjadi dua macam. *Pertama*, *maqāmāt* yang bersifat negasi (*La*) sebagai pemaknaan (internalisasi) dari ucapan *La Ilāha* (tiada Tuhan). *Maqāmāt* yang termasuk dalam kategori ini antara lain adalah *taubah*, *wara'* dan *zuhud*. *Kedua*, *maqāmāt* yang bersifat afirmasi (*itsbat*) sebagai proses internalisasi ucapan *Ilā Allāh*, sebuah pengakuan bahwa hanya ada satu Tuhan, yaitu Allah. Adapun *maqāmāt* yang termasuk dalam kategori ini antara lain adalah *qana'ah*, *ridha*, *taslim*, *tafwidz*, dan sebagainya (Abdul Muhaya, 2003: i).

menempuh jalan spiritual menuju Tuhannya. Menurut Rahman (1984: 194) secara historis tokoh yang pertama kali berjasa dalam mengklasifikasikan adanya *maqāmāt* (tahapan-tahapan) sebagai metodologi jalan spiritual menuju Allah adalah Dzū an-Nūn al-Misrī.

Maqāmāt secara istilah dapat diketahui dari pendapat para ulama sufi sebagai berikut; Al-Qusya'irī dalam kitab *ar-Risālah* menerangkan bahwa *maqāmāt* adalah tahapan adab (etik) seorang hamba dalam *wuṣul* kepada-Nya, dengan macam upaya, diwujudkan dengan suatu tujuan pencarian dan ukuran tugas. Masing-masing berada dalam tahapannya sendiri ketika dalam kondisi tersebut, serta tingkah laku *riyāḍah* menuju kepada-Nya (al-Qusya'irī, tt: 56)¹³.

Menurut aṭ-Ṭusī sebagaimana dinukil oleh Sokhi Huda (2008: 58), *maqāmāt* adalah kedudukan seorang hamba di hadapan Allah yang berhasil diperolehnya melalui ibadah, perjuangan melawan hawa nafsu (*jihād al-naḥs*), berbagai latihan spiritual (*riyāḍah*) dan penghadapan segenap jiwa raga (*intiqā'*) kepada Allah. At-Taftāzānī (1979:35) menerangkan bahwa *maqām* para sufi adalah tingkatan seorang hamba Allah di hadapan-Nya, dalam hal ibadah dan latihan-latihan jiwa yang dilakukan.

Keterangan-keterangan mengenai *maqām* di atas dapat diambil pengertian bahwa *maqām* adalah tingkatan atau kedudukan seorang

¹³ والمقام: ما يتحقق به العبد بمنزلة من الآداب؛ مما يتوصل إليه بنوع تصرف، ويتحقق بضرب تطالب، ومقاساة تكلف. فمقام كل أحد في موضع إقامته عند ذلك، وما هو مشغول بالرياضة له.

hamba (*salik*) di hadapan Allah yang dihasilkan dari upaya (*mujāhadah* dan *riyāḍah*) hamba dalam menapaki jalan spiritualitasnya.

Menurut al-Qusya'irī (tt: 56) terdapat syarat dalam menapaki *maqām* tersebut, bahwa seorang hamba tidak akan naik diri satu *maqām* ke *maqām* lainnya sebelum terpenuhi hukum-hukum *maqām* tersebut. Barang siapa yang belum sepenuhnya *qanā'ah*, maka belum bisa mencapai tahap *tawakkal*, dan barang siapa yang belum bisa *tawakkal* tidak sah ber-*taslīm*. Siapa yang tidak bertaubah, tidak sah pula ber-*inābah*. Dan barang siapa tidak *wara'* maka tidak sah dalam ber-*zuhd*¹⁴.

Al-Qusya'irī dalam kitab *ar-Risālah* menjelaskan banyak terma yang dimasukkan dalam bahasan *maqāmāt* diantaranya adalah taubat (*at-taubah*), wirai (*wirā'i*), zuhud (*az-zuhd*), tawakkal (*at-tawakkal*), zikir (*ẓikr*), sabar (*as-ṣabr*), dan rela (*ar-riḍā*) (al-Qusya'irī, tt). Menurut al-Kalabadi dalam kitab *at-Ta'aruf li Mazhab ahl at-Tasawwuf* sebagai mana dikutip Mulyadhi Kartanegara (2006: 185-197) menerangkan bahwa *maqāmāt* terdiri dari sepuluh tingkatan yaitu tobat (*at-taubah*), zuhud (*az-zuhd*), sabar (*as-ṣabr*), kefakiran (*al-faqr*), rendah hati (*at-tawāḍu'*), tawakkal (*at-tawakkal*), kerelaan (*ar-riḍā*), cinta (*al-maḥabbah*) dan ma'rifat (*al-ma'rifah*). Kemudian menurut al-

¹⁴ وشرطه: أن لا يرتقي من مقام إلى مقام آخر، ما لم يستوف أحكام ذلك المقام، فإن من لا قناعة له لا تصح له التوكل ومن لا توكل له لا يصح له التسليم، ومن لا توبة له لا تصح له الإنابة، ومن لا ورع له لا يصح له الزهد.

Gazālī dalam *Ihyā’ ‘Ulūm ad-Dīn* rangkaian maqāmatnya yaitu tobat (*at-taubah*), sabar (*as-ṣabr*), faqir (*al-faqr*), zuhud (*az-zuhd*), tawakkal (*at-tawakkal*), cinta (*al-maḥabbah*), dan rela (*ar-riḍā*).

Dari uraian di atas memperlihatkan adanya perbedaan tahapan di antara para sufi. Hal ini dapat dipahami bahwa jenjang spiritual dan pengalaman batin seorang (*salik*) bersifat subjektif, dalam arti para *salik* dalam melakukan pendakian jalan spiritual tertentu dengan menggunakan metode tertentu, akan menghasilkan sebuah tahapan *maqām* tertentu pula sebagai proses menuju Allah. Sehingga dimungkinkan sekali bahwa dari masing-masing sufi, dari satu pihak memasukkan terma tertentu pada *maqām*, tetapi di pihak lain tidak termasuk katagori terma *maqām*.

b. *Aḥwāl*

Kata *aḥwāl* merupakan bentuk jamak dari kata *ḥāl*, yang berarti keadaan atau kondisi. Secara istilah pengertian *ḥāl* dapat diperoleh dari keterangan berbagai ulama sufi. Menurut al-Qusya’irī (tt: 57)¹⁵ bahwa *ḥāl* bagi banyak orang merupakan arti yang intuitif dalam hati, tanpa adanya unsur sengaja, usaha menarik dan usaha lainnya. Dari rasa senang atau sedih, leluasa atau terenggam, rindu atau berontak, rasa takut atau suka cita. Maka setiap *maqām* adalah upaya, maka setiap *ḥāl* adalah karunia. Dan setiap *maqām* adalah upaya. Pada *ḥāl* datang dari

¹⁵ والحال عند القوم: معنى يرد على القلب، من غير تعمد، ولا اجتلاب، ولا اكتساب، من: طرب، أو حزن، أو بسط أو قبض، أو شوق أو انزعاج أو هبة أو احتياج. فالأحوال مواهب، والمقامات مكاسب. والأحوال تأتي من الوجود نفسه، والمقامات تحصل ببذل المجهود.

Wujud itu sendiri, sedangkan *maqām* diperoleh melalui upaya perjuangan (al-Qusya'irī: 24).

At-Taftāzānī (1979: 35) menerangkan bahwa *ḥāl* adalah beningnya kehampiran jiwa terhadap Allah di relung kalbu diri. Keadaan ini menurut aṭ-Ṭūsī, tidak termasuk usaha latihan-latihan ruhaniah sebagaimana *maqām*. Contohnya antara lain keterpusatan diri (*muraqqabah*), kehampiran (*qarb*), cinta, takut, harap, rindu, dekat (*uns*), tenteram, penyaksian, yakin dan lainnya.

Al-Hujwirī (2003: 213) menjelaskan bahwa *ḥāl* adalah sesuatu yang diturunkan Allah kepada hati manusia yang setitik pun manusia oleh kehendaknya sendiri tidak bisa menolak ketika *ḥāl* menyambangi atau mempertahankannya ketika beranjak pergi.

Dari uraian tentang *ḥāl* di atas dapat dipahami bahwa *ḥāl* adalah sebuah kondisi ruhaniah seorang hamba yang dirasakan dalam hati hamba yang merupakan anugerah Allah, tanpa upaya seorang hamba. *Ḥāl* ini tidak dapat dipaksakan untuk hadir oleh hamba demikian juga tidak dapat ditahan ketika akan pergi.

Meskipun kondisi atau sikap mental itu semata anugerah Allah, bukan karena latihan dan perjuangan, namun bagi setiap orang yang ingin meningkatkan intensitas jiwanya maka dia harus berusaha menjadikan dirinya sebagai orang yang berhak menerima anugerah Allah tersebut. Hal ini dapat dilakukan dengan meningkatkan amal perbuatannya, baik dari segi kualitas dan kuantitasnya. Selain itu, mutu

iman dan *ma'rifah*-nya kepada Allah juga harus diefektifkan. Jika seseorang telah memenuhi tugas-tugas tersebut, niscaya dia berhak menerima augerah atau karunia dari Tuhan; dan jika Allah menghendaki niscaya kondisi jiwanya akan naik dari satu tingkat ke tingkat yang lebih tinggi dan lebih sempurna (Sokhi Huda, 2008: 60).

Sebagaimana *maqām*, jumlah dan formasi *ḥāl* juga diperselisihkan oleh kaum sufi. Di antara sekian banyak nama dan sifat *ḥāl* tersebut, ada empat terpenting, yakni: *khauf* (sikap mental merasa takut kepada Allah), *raja'*, (sikap mental optimis dalam memperoleh karunia dan nikmat Allah), *syauq*, (kondisi kejiwaan yang menyertai mahabbah, yaitu rasa rindu yang memancar dari kalbu karena gelora cinta sejati kepada Allah) dan *uns*, (terpusatnya ekspresi ruhani kepada Allah) (Asmaran AS, 2002: 140-152).

Uraian tentang *maqāmāt* dan *aḥwāl* di atas, memberikan pengertian bahwa adanya perbedaan yang sangat jelas antara pengertian *maqāmāt* dan *aḥwāl*. *Maqāmāt* merupakan suatu tingkatan seorang hamba di hadapan Tuhannya dalam hal ibadah yang dilalui secara *mujāhadah* dan *riyāḍah* berdasarkan upaya secara terus menerus sehingga berawal dari tahapan tertentu menuju tahapan yang lebih tinggi. Sedangkan *aḥwāl* merupakan suatu kondisi ruhaniah atau keadaan jiwa yang diberikan Allah tanpa ada unsur usaha dari seorang hamba.

2. Tasawuf dan Seni Islam

Seyyed Hossen Nasr (1993: 13) menerangkan bahwa seni Islami dapat dibedakan dalam dua kategori, pertama adalah seni suci dan kedua adalah seni tradisional. Seni suci adalah seni yang berhubungan langsung dengan praktek utama agama dalam kehidupan spiritual, yang mencakup seni-seni seperti kaligrafi, arsitektur masjid dan *tilāwah al-Qur'ān*. Adapun seni tradisional Islam, meliputi setiap bentuk seni yang dapat dilihat maupun didengar mulai dari seni pertamanan hingga puisi, seluruh bentuk seni tradisional yang juga melukiskan prinsip-prinsip wahyu Islam dan spiritualitas Islam namun dalam cara yang tidak langsung. Dalam beberapa hal, seni suci merupakan inti dari seni tradisional, yang secara langsung menggambarkan prinsip-prinsip dan norma-norma yang justru terefleksikan secara tidak langsung dalam seni tradisional. Lebih lanjut Nasr menyatakan bahwa seni Islam meliputi seni musik, sastra, gerak, rupa (plastik), arsitek.

Kesenian berhubungan dengan keindahan. Membicarakan tentang kesenian dan keindahan, salah satu khazanah keilmuan Islam yang paling apresiatif adalah tasawuf dibanding dengan ilmu kalam dan fikih¹⁶. Karenanya, dari sudut pandang tasawuf, keindahan diyakini mampu menarik jiwa dan memampukannya untuk menghancurkan kekakuan yang menghalanginya untuk

¹⁶ Menurut pengamatan dan penelitian historis, ide tentang keindahan dan kesenian, secara relatif, hanya hidup subur dalam wilayah pemikiran tasawuf, bukan pada kalam, fikih atau falsafah. Sya'ir-sya'ir sufi sangat terkenal, namun dalam sejarah Islam secara serta merta ditentang oleh pemikiran kalam dan fikih. Selain seni dalam bentuk sya'ir, berkembang juga seni dalam bentuk kaligrafi, arsitektur dan tari (Amin Abdullah, 2000: 202-203).

mencapai sang kalbu (Seyyed Hossein Nasr, William C. Chittick, Leonard Lewishohn (Ed), 2003: 18).

Diskusi lebih jauh tentang kesenian dan keindahan dalam tasawuf tidaklah mungkin meninggalkan pembahasan –khususnya seni musik (suara)¹⁷ dan seni sastra¹⁸. Karena dalam kenyataannya, jamak ditemui dalam literatur tasawuf, yang mengulas tentang istilah *as-samā'* sebagai salah satu tema yang membahas keindahan dari berfungsinya indera pendengaran¹⁹ untuk menempuh tingkatan spiritualitas tertentu.

Al-Qusya'irī dalam kitabnya *al-Risālah* menerangkan bahwa yang dimaksud dengan *as-samā'* oleh kalangan sufi bukanlah penyimakan (mendengar) yang berifat main-main untuk kesenangan, atau duduk untuk kegiatan penyimakan dengan hati yang alpa, atau dalam hatinya mengandung

¹⁷ Diskusi tentang seni dan spiritualitas Islam tak akan lengkap tanpa menyinggung musik, mengingat musik mempunyai arti penting dari sudut pandang spiritual tidak hanya bagi musik itu sendiri melainkan juga dalam hubungannya dengan sya'ir sebagaimana telah diperlihatkan oleh Jalāluddin Rūmi. Al-Qur'an sekalipun dalam prosodi tradisionalnya merupakan musik dan sya'ir sekaligus, meskipun secara tradisional ia diklasifikasikan sebagai keduanya, namun karena ia merupakan firman Tuhan, maka termasuk dalam kategori “di atas” seluruh kategori seni manusia. Seseorang hanya perlu mempelajari dunia Islam dalam kategori fase sejarahnya atau pada masa kini untuk menyadari kehadiran musik dalam berbagai aspek tradisi yang sangat fundamental itu. Panggilan untuk shalat (*al-aẓn*) hampir selalu dikumandangkan dengan lagu, sebagaimana halnya al-Qur'an yang dengan melagukannya merupakan hidangan yang sangat bergizi bagi jiwa kaum mukmin, sekalipun secara teknis melagukan al-Qur'an tidak pernah disebut sebagai “musik”, tetapi *mūsīqā* atau *ghinā'* (Seyyed Hossein Nasr, 1993: 165)

¹⁸ Nasr dkk, (1999: 8-9) menyatakan bahwa, kesusastaan sufi berkaitan dengan jalan spiritual dan membahas masalah-masalah seperti bagaimana mengikuti jalan ini, syara-syarat jalan ini, signifikasi guru spiritual dan peran murid. Ia juga membahas apa yang biasanya disebut para sufi keadaan-keadaan mistik dan *maqām-maqām* spiritual jalan (*ahwāl* dan *maqāmāt*), yang membahas beragam keadaan dan *maqām* yang mampu dicapai jiwa dan juga metode-metode untuk mencapainya. Yang terpenting dari kesusastaan sufi adalah doktrin semacam metafisika, kosmologi, eskatologi, psikologi, dan filsafat sebagaimana istilah-istilah ini dipahami dalam konteks tradisional. Orang dapat mengatakan bahwa kesusastaan ini mengandung, sekalipun tidak dengan cara sistematis, doktrin lengkap berkaitan dengan hakekat realitas.

¹⁹ Sarana mendapat pengetahuan terbagi menjadi lima macam: mendengar, melihat, merasakan dan menyentuh (al-Hujwīrī, 2003: 463)

hayalan kehampaan, bahkan tidak melakukan penyimakan dalam bentuk yang tidak proporsional (al-Qusya'irī, tt: 336)

Dalam sebuah kisah, Dzū al-Nūn al-Miṣrī ketika ditanya tentang suara merdu, beliau menjawab, “*Perkataan-perkataan dan isyarat-isyarat yang dititipkan Allah kepada setiap laki-laki yang baik dan perempuan yang baik*”, ditanya pula tentang *al-samā'*, jawabnya, “ *Bisikan hāq yang membangkitkan kalbu kepada yang Hāq. Siapa yang menyimak penuh perhatian dengan sebenarnya akan nyata benar. Dan siapa yang menyimak dengan nafsu, akan menjadi zindiq*” (al-Qusya'irī, tt.: 344). Menurut al-Hujwīrī yang dimaksud dengan pendapat al-Miṣrī adalah pendengar harus mendengarkan realitas spiritual, bukan sekedar suara dan bahwa pengaruh ilahiah harus tertanam dalam hatinya dan menggerakkannya. Orang yang dalam *as-samā'* mengikuti kebenaran mengalami penyingkapan, sementara yang mengikuti jiwa rendahnya (*nafs*) akan terhibat dan tidak akan memiliki jalan pada *ta'wīl* (al-Hujwiri: 2003, 476).

Imam al-Gazālī (tt: 292-295) bagian *Kitāb Adāb as-Samā' wa al-Wajd* menjelaskan tentang hukum *as-samā'* dengan cara menyampaikan pendapat para ulama yang mengharamkan dan yang menghalalkan. Di antara ulama yang mengharamkan adalah, Imam asy-Syafi'i, Imam Malik dan Imam Abu Hanifah. Adapun yang menghalalkan di antaranya al-Khiṣr dan al-Junaidi.

Berdasarkan pendapat ulama yang melarang dan membolehkan, al-Gazālī berpendapat bahwa pada dasarnya musik itu tidak haram, akan tetapi ada

beberapa hal yang menyebabkan penggunaan musik itu haram tergantung bagaimana praktek penggunaannya.

Iman al-Gazālī menerangkan bahwa *as-samā'* dapat memberikan pengaruh pada pendengarnya terutama pendengar yang memiliki ketajaman hati dan mereka adalah orang-orang yang dipilih oleh Allah untuk menjadi wali-Nya. Jika mereka mendengarkan lantunan suara yang merdu dan dapat mengetuk pendengarannya, keindahan yang dirasakannya disandarkan kepada “Yang Dicinta”.

Para sufi memanfaatkan *as-samā'* untuk menggelorakan kerinduannya, dan menikmati cintanya sehingga menjadikan mereka merasakan *wajd* (ekstase). *Wajd* merupakan sebuah *hāl* yang menjadi tujuan dalam melakukan *as-samā'* dalam bentuk tergeraknya hati, mengeluarkan *ahwāl* dari *mukāsyafah*, lembut (*laṭīfah*), yang tidak dapat diwakili dengan bahasa verbal. Dan hanya orang-orang yang tajam perasaannya yang dapat mengetahuinya.

Wajd adalah tujuan dari *as-samā'* untuk mendekatkan diri kepada Allah. Sehingga menurut al-Gazālī, usaha manusia untuk mendekatkan diri kepada Allah dengan menumbuhkan rasa cinta dan rindu melalui pendengaran musik atau suara indah diperbolehkan.

Secara lebih rinci, menurut Ahmad al-Gazālī dalam kitabnya *Bawāriq al-‘Ilmā’ fī al-Rād ‘alā man Yuharrim al-Samā’ bi al-Ijmā’* sebagaimana diterangkan Abdul Muhaya (2003: xii) menyatakan bahwa *pertama*, mendengarkan musik dapat menyebabkan pendengarannya ke dalam proses *takhallī* (menghilangkan sampah batin) dan sekaligus menghantarkan

pendengaran pada tingkatan yang hampir mendekati *musyāhadah*. *Kedua*, mendengarkan musik dapat menguatkan *qalb* dan *sir*, sebab musik memiliki *isyārat al-rūhiyah*, atau dalam bahasa Dzū al-Nūn al-Misrī, musik merupakan *wird haqq*, yang dapat menggetarkan roh. *Ketiga*, musik dapat membuat seorang sufi semakin fokus dalam mencintai Allah. Dengan demikian, sufi yang bersangkutan siap untuk menerima iluminasi dan berbagai cahaya Ilahiah yang bersifat batin (suci). *Keempat*, musik dapat menyebabkan seorang sufi mengalami ekstase terhadap Allah yang disebabkan oleh keterpesonaannya terhadap rahasia-rahasia ilahiyah. *Kelima*, musik dapat menghantarkan sufi ke derajat yang tidak mungkin bisa dicapai melalui proses *mujahādah*. *Keenam*, musik juga dapat menghantarkan manusia ke derajat *al-mā'iyah al-zātiyah al-ilāhiyyah*.

Paparan singkat di atas menunjukkan bahwa, seni musik (suara) menjadi bahasan yang penting dalam keilmuan tasawuf. Karena menikmati keindahannya dengan berbekal kebersihan hati akan menempatkan pelakunya mencapai tingkatan spiritual tertentu. Secara lebih longgar, Nasr (1993:166) berpendapat bahwa terdapat juga jenis-jenis musik yang di dalamnya terdapat unsur samudera musik surgawi yang dapat dihubungkan dengan tasawuf, bermacam-macam musik mulai dari pemukulan tambur-tambur secara sederhana di Senegal sampai pertunjukan akbar berbagai alat musik yang dimainkan oleh sejumlah musisi di Turki. Musik ini juga secara langsung berkarakter religius, meskipun dimensi esoteris dari agama lebih berperan dari pada eksoterisnya. Lebih jauh, jenis musik ini dikumandangkan untuk

mengumpulkan seluruh anggota masyarakat yang beriman pada saat-saat tertentu seperti peringatan hari kelahiran atau kematian tokoh-tokoh besar.

Dalam tradisi tasawuf, musik umumnya sangat dihormati, hal ini terlihat dari pembahasan tentang *al-samā'* sebagai salah satu upaya memungsikan indra dengar secara ilahiah. *Al-Samā'* secara harfiah berarti “audisi” dan dalam tradisi sufi *samā'* mengacu pada pendengaran dengan hati, semacam meditasi. Bagi sufi, musik hanya bisa efektif jika ditempatkan di tempat yang tepat, waktu yang tepat dan sahabat yang tepat. Keadaan spiritual yang dihasilkan oleh musik adalah kesadaran estetik yang lahir dari kedalaman metafisis, sedangkan nada-nada mewakili keselarasan ilahiah. (Oliver Leaman, 2005: 192-193).

Selain seni musik (suara) yang sering diulas keterkaitannya dengan tasawuf adalah seni sastra. Dalam tulisan Nasr berjudul *Signifikasi Spiritual dan Kultural Kesusastaan Sufi Persia*, Nasr menyatakan bahwa kandungan kesusastaan sufi Persia, *pertama*, diasosiasikan sebagai jalan spiritual, *kedua*, kandungan berupa doktrin metafisika, kosmologi, eskatologi, psikologi dan filsafat, *ketiga*, “ilmu esoteris”, *keempat*, wahana untuk mencatat tentang sejarah suci dan sejarah sufisme dan *kelima*, mengandung apa yang disebut pelukisan surga, yakni menciptakan sejenis atmosfir surgawi bagi yang menghirup udara di dalamnya (Seyyed Hossein Nasr, William C. Chittick, Leonard Lewishohn (Ed), , 2003: 7-10).

Sesungguhnya pada masa lalu, banyak puisi dihapalkan ketika anak-anak masih muda. Setelah mengikuti penghapalan al-Qur'an, anak-anak Persia

biasanya menghapuskan puisi-puisi sufi. Hingga saat ini bekasnya masih terlihat dengan masih maraknya masyarakat Persia yang mengingat sejumlah ayat puisi tersebut. Puisi ini telah menciptakan sejenis dunia ke dalam jiwa manusia dapat beringsut memperoleh makanan dan perlindungan dan sejenis pelengkap bagi dunia lahir. (Seyyed Hossein Nasr, William C. Chittick, Leonard Lewishohn (Ed), , 2003:11)

Sementara dalam khazanah sastra Jawa, Simuh dalam bukunya *Sufisme Jawa* menjelaskan tentang tasawuf dalam kesusastraan Jawa. Simuh menjelaskan bahwa para pujangga Jawa seperti Ranggawarsito dengan karya *Serat Widayat Jati* dan *Serat Pamoring Gusti*, KGAA. Mangkunegara IV dengan karya *Serat Wedhatama*, di dalamnya sarat akan nuansa sufistik.

Sebagai contoh, dalam *Serat Wedhatama* karya KGAA. Mangkunegara IV bisa ditunjukkan betapa besar pengaruh ajaran tasawuf di dalamnya. Misalnya mengenai pengertian *ilmu* diterangkan sebagai berikut: (Simuh, 1999: 159)

*Ngelmu iku kalakone kanthi laku
Lekase lawan kas
Tegese kas nyantosasi
Setya budya pangkese dur angkoro*

Artinya:

Ilmu itu hanya dapat dicapai dengan laku (*mujahadah*)
Dimulai dengan niat yang teguh
Arti kas menjadi santosa
Iman yang teguh dapat mengatasi segala godaan rintangan dan kejahatan

Penjelasan singkat mengenai tasawuf dan seni di atas, memperlihatkan bahwa tasawuf terkait erat dengan seni (khususnya seni musik/suara dan seni

sastra). Tasawuf sangat mengapresiasi dan membuktikan keberadaan seni sebagai salah satu bahasan penting dalam memaksimalkan fungsi seluruh indra untuk terlibat dalam proses bertasawuf.

3. Tasawuf dan Simbol

Agama adalah suatu sistem simbolik yang berfungsi untuk mengukuhkan suasana hati dan motivasi yang kuat, mendalam dan tak kunjung padam dalam diri manusia dan memformulasikan konsepsi tentang tatanan umum eksistensi dan membungkus konsepsi itu dengan aura aktualitas yang bagi perasaan dan motivasi nampak realistis (Morris, 2003: 393).

Agama dapat dinyatakan sebagai properti simbolik, hal ini menurut Mukhsin Jamil (2005) didasarkan pada proporsi diantaranya *pertama*, bahwa agama adalah nilai, teks, kode ritual, institusi, pemikiran, kosa kata dan tindakan, *kedua* merupakan keprihatinan manusia yang paling dasar (*the ultimate concern*) berkaitan dengan sesuatu yang bernilai, namun juga merupakan ancaman paling dasar seperti keprihatinan terhadap frustrasi yang dihadapi manusia. Objek keprihatinan itu dilambangkan -mengacu kepada “yang suci” atau yang ilahiah- supaya bisa tertangkap oleh pikiran. Masuknya wilayah ilahiah ini menyebabkan sebagian besar tindakan manusia menjadi suci.

Tasawuf yang gerak kerjanya pada wilayah *esoteris* agama, sering kali dalam menampilkan citra dirinya tidak dapat diwakili oleh bahasa verbal. Tasawuf membutuhkan adanya bahasa simbol guna mengungkapkan dan

merangkum wilayah *esoteris* tersebut. Oleh karena itu, tasawuf dan dunia simbol seakan tidak dapat dipisahkan²⁰.

At-Taftāzānī (1997: 6) menerangkan bahwa penggunaan simbol dalam tasawuf yang tampak dalam ungkapan-ungkapan para sufi merupakan salah satu karakteristik tasawuf. Yang dimaksud penggunaan simbol di sini adalah ungkapan-ungkapan yang dipergunakan para sufi itu biasanya mengandung dua pengertian. *Pertama*, pengertian yang diambil dari harfiah kata, dan *kedua*, pengertian yang dimaknai dari analisa yang mendalam. Pengertian yang kedua ini relatif lebih tertutup bagi yang tidak menempuh jalan tasawuf, sehingga sulit dipahami maksud dan tujuannya. Hal ini dapat dimaklumi dikarenakan pengalaman psikis tasawuf merupakan situasi dan kondisi tertentu yang tidak seragam bagi para penempuhnya. Sehingga pengalaman tasawuf adalah subjektif dalam mengungkapkan realitas keunggulan perasaan. Karena inilah tasawuf lebih dekat dengan seni dan membutuhkan simbol dalam pengungkapannya.

Perlu ditekankan bahwa terminologi atau simbol para sufi tidak dipandang hanya sebagai kata-kata semata. Bahkan semuanya menunjuk ada pengertian-pengertian yang diciptakan dalam keadaan dinamis, dan menggambarkan secara hidup kecenderungan emosi maupun pikiran yang menggelorakan jiwa seorang sufi. Jadi semua itu merupakan sarana yang

²⁰ Pada masyarakat Jawa dan Nusantara pada umumnya, sufisme merupakan elemen utama pengetahuan simbolik. Sufisme dalam pandangan Barat biasanya disebut dengan mistisisme (*Islamic mysticism*). Namun harus diakui pengertian sufisme sebenarnya menyangkut aspek yang sangat luas yang menjangkau asketisme sekaligus mistisime (Zulkifli, 2003: 7).

membangkitkan perasaan para pendengarnya, dengan syarat pendengarnya adalah orang-orang yang bisa mencitarasainya (At-Taftāzānī, 1997: 139).

Salah satu simbol utama dalam sufi adalah anggur, sebuah simbol mabuk kepayang, dan bukan mabuk fisik lantaran meminum anggur yang sesungguhnya. Mencintai Tuhan sama halnya dengan mabuk, yang menyebabkan perasaan atau indra biasa seseorang menjadi kacau dan pindah dari alam biasa ke alam Ilahi. Anggur menggambarkan sarana untuk pindah dari satu dunia ke dunia berikutnya, dan pembimbing spiritual adalah sebagai pembawa cangkir, seorang yang menyuguhkan anggur kepada kita (Oliver Leaman, 2005: 114).

Simbol lain berupa hewan jenis burung, sebagai mana dalam puisi-puisi Hamzah Fansuri. Ia banyak menimba simbol dan *tamsil* bagi sajak-sajaknya dari khazanah sastra Arab, Persi²¹ dan Melayu Lama. Di antara *tamsil* dan citra yang digunakan Hamzah Fansuri adalah simbolik burung. Dengan simbol burung, dimaksudkan menggambarkan jiwa damai yang telah kembali ke asal dirinya pada Tuhan sebagai hakikat diri yang sejati (Abdul Hadi WM., 1995: 31-33). Selain menggunakan simbolik burung, ia juga menggunakan citra simbolik anggur yang lazim dipergunakan penyair sufi Peria dengan *surbat* yang lebih akrab dengan kultur Melayu.

²¹ Sufi sekaligus penyair Ruzbihan, menganggap simbol burung secara multivalent, burung dapat menggantikan berbagai jenis ruh, orang dan pengalaman. Ruzbihan menggunakan tamsilan yang berkaitan dengan burung secara luas untuk mengekspresikan berbagai macam pandangan mistik. Ketika tamsilan-tamsilan ini dikombinasikan maka akan memberikan gambaran yang lebih konprehensif tentang habitat surgawi dari jiwa burung. Sebagaimana telah kita lihat, sarang burung adalah simbol transendensi yang menggambarkan bahwa rumah burung yang sebenarnya bukanlah di bumi, tetapi di surga. (Nasr, Seyyed Hossein William C. Chittick, Leonard Lewishohn (Ed), 2003: 621-625)

Khazanah simbol lain dalam dunia tasawuf dapat ditemui juga dalam karya Zainul Milal Bizawi (2002) yang menceritakan tentang kisah al-Mutamakkin saat melakukan *riyāḍah* mengekang hawa nafsunya dengan menggunakan simbol dua ekor anjing. Dua anjing tersebut kemudian diberi nama oleh beliau Abdul Qahar dan Qamaruddin yang kebetulan menyamai nama penghulu dan khatib Tuban, pemberian nama ini bagi sebagian masyarakat yang anti terhadap beliau dianggap sebagai penghinaan atau bahkan sebagai sebuah kritik terhadap para penguasa saat itu, pemberian nama itu mengandung arti dan perlambang bagi al-Mutamakkin sendiri, yaitu hamba Allah yang mampu memerangi hawa nafsunya.

Dari berbagai ekspresi sombolis berupa karya-karya muslim seperti kesenian, kesusastraan dan budaya lainnya, menurut (Kuntawijoyo, 1991: 230) pada dasarnya juga mencerminkan pelaksanaan nilai-nilai sentral Islam melalui prinsip *tazkiyah*.

4. Tasawuf dan Eskatologi

Doktrin bahwa kematian bukanlah akhir dari kehidupan manusia dan kematian adalah pintu masuk pada kehidupan selanjutnya merupakan salah satu rukun iman yang dikenal dengan iman kepada hari akhir, yakni mengimani adanya kehidupan di akhirat atau sering disebut doktrin eskatologis.

Gambaran yang umum mengenai eskatologi al-Qur'an adalah kenikmatan surga dan azab neraka. Ungkapan surga dan neraka ini sering dinyatakan dalam al-Qur'an sebagai imbalan dan hukuman, termasuk "kerelaan dan kemurkaan Allah". Tetapi ide pokok yang mendasari ajaran-ajaran al-Qur'an mengenai

akhirat adalah akan tiba saat (*al-sā'ah*) ketika setiap manusia akan memperoleh kesadaran unik yang tak pernah dialaminya di masa sebelumnya mengenai amal-perbuatannya. Pada saat itu manusia dihadapkan kepada apapun yang telah dilakukan, yang tidak pernah dilakukan dan yang secara salah dilakukan, kemudian ia menerima ganjaran karena perbuatan-perbuatannya itu sebagai sebuah kelanjutan “yang perlu”. Manusia pada umumnya sangat tertarik pada kepentingan-kepentingannya yang bersifat langsung, terutama sekali kepentingan-kepentingan untuk diri sendiri yang dangkal dan berupa materi, sehingga ia tidak mempedulikan “akhir” kehidupan (*al-ākhirah*) dan terus menerus melanggar hukum (Fazlur Rahman, 1983:154).

Menurut al-Qur'an, akhirat merupakan doktrin yang sangat penting karena berbagai alasan. *Pertama*, moral dan keadilan sebagai konstitusi realitas menurut al-Qur'an adalah kualias untuk menilai amal-perbuatan manusia karena keadilan tidak dapat dijamin berdasarkan apa-apa yang terjadi di atas dunia. *Kedua* adalah tujuan-tujuan hidup yang harus dijelaskan seterang-terangnya sehingga manusia dapat melihat apa yang telah diperjuangkan dan tujuan-tujuan yang sesungguhnya dari kehidupan ini. *Ketiga* adalah perbedaan pendapat di antara orientasi-orientasi manusia akhirnya harus diselesaikan, karena di hari akhirat itu, batin manusia terlihat jelas maka demikian pula halnya dengan motivasi-motivasi mereka (Fazlur Rahman, 1983:169).

Sementara itu, Ibnu 'Aṭā'illah dalam karyanya *al-Hikam* menerangkan dengan bahasanya yang indah bahwa:

انما جعل الدار الآخرة محلا لجزاء عباده المؤمنين لأن هذه الدار لا تسع ما يريد ان يعطيهم ولانه اجل اقدارهم عن ان يجازيهم في دار لا بقاء لها

Allah menjadikan akhirat sebagai tempat untuk membalas hamba-Nya yang beriman, karena dunia ini tak dapat memuat apa yang kepada mereka hendak Dia berikan, dan karena kebaikan mereka terlalu tinggi bila harus dibalas di dunia yang tak berkekalan (Ibn ‘Aṭāillāh, 2007: 71).

Dunia yang fana ini mengandung ibarat-ibarat dan perumpamaan-perumpamaan akhirat. Sifat-sifat yang diinginkan, seperti kedamaian, keharmonisan, cinta, keindahan, keagungan kekuatan, keamanan, kesenangan dan kebahagiaan, semua dirasakan di dunia ini dengan keterbatasannya, dan dirasakan agak menyedihkan karena kefanaannya. Kebahagiaan dan kesenangan abadi hanya ada di surga kekal, yang telah dijanjikan Allah bagi orang-orang yang dipersiapkan untuknya (Ibn ‘Aṭāillāh, 2007: 116).

Pandangan al-Gazālī tentang eskatologi, sebagaimana dinukil Sibawaih (2004) menyebutkan bahwa eskatologi memuat konsep-konsep tentang kematian (makna kematian dan lukisan kematian), alam *barzah*, hari kiamat (lukisan peristiwa, kebangkitan kembali, syafaat dan pengadilan), surga dan neraka.

Pandangan al-Gazālī mengenai eskatologi tersebut, praktisnya dalam bentuk *ẓikr al-maut*, dapat dijadikan sarana *tazkiyah an-nafs* dalam menempuh perjalanan tasawuf sebagai mana shalat, infaq, puasa, haji, zikir, fikir, *tilāwah al-Qur’ān*, renungan dan *muḥāsabah*. Dengan catatan *ẓikr al-maut* dilaksanakan secara sempurna dan memadai. Keterangan lebih lanjut menyebutkan bahwa

mengingat kematian dapat memindahkan manusia ke tingkatan yang lebih tinggi (Said Hawa, 2012).

Bagi para sufi, ia selalu mengingat kematian karena kematian adalah janji pertemuannya dengan kekasihnya. Pecinta tidak akan pernah lupa sama sekali akan janji pertemuan dengan kekasihnya. Orang ini menganggap lambat datangnya kematian dan mencintai kedatangannya untuk membebaskan diri dari kampung orang-orang yang bermaksiat dan segera berpindah ke sisi Tuhan alam semesta.

Dengan kesadaran bahwa kematian bukan akhir kehidupan, maka keyakinan adanya suatu alam setelah kematian adalah suatu keniscayaan. Oleh karena itu, doktrin kematian menjadi suatu wacana penting sebagai upaya untuk menyikapinya. Keyakinan terhadap doktrin ini menyebabkan seseorang berusaha untuk menjangkau nilai-nilai jangka panjang, yang boleh jadi menghantarkannya untuk hidup untuk meninggalkan kepentingan duniawi, atau merangkul kepentingan duniawi dengan menyadarinya sebagai sebuah proses dari keniscayaan. Jelasnya kedua hal tersebut berimplikasi pada realisasi model kehidupan yang asketis (*zuhd*) (Sibawaihi, 2004: 81).

B. Makna

Makna secara bahasa adalah “arti”. Sebagai contoh kalimat: memperhatikan arti setiap kata yang terdapat dalam tulisan. Makna juga berarti “maksud” (pembicara atau penulis). Makna dapat berupa denotatif (sebenarnya) dan konotatif (kiasan) (Tim KBBI Pusat Bahasa, 2008: 864). Pengertian makna dijabarkan menjadi empat hal *pertama*, maksud pembicara, *kedua*, pengaruh

penerapan bahasa dalam pemakaian persepsi atau perilaku manusia atau kelompok manusia, *ketiga*, hubungan dalam arti kesepadanan atau ketidaksepadanan antara bahasa atau antara ujaran dan semua hal yang ditunjukkannya, dan *keempat*, cara menggunakan lambang-lambang bahasa (Harimurti, 2001: 132). Kemudian secara bahasa kata “pemaknaan” berasal dari akar kata “makna” yang mendapatkan awalan “pe” dan akhiran “an” yang artinya hal atau proses memberi makna (Poerwodarminta, 2007: 737).

Makna dalam kajian antropologi, mendapatkan perhatian khusus dari Clifford Geertz. Geertz mengawali bahasan tentang makna dari tema agama dan kebudayaan. Dia berpendapat bahwa agama merupakan sistem simbol. Geertz mendivinisikan agama dengan mengisyaratkan bahwa agama memiliki fungsi universal dalam memberikan makna. Dia menuliskan:

A religion is: (1) a sistem of simbols which acts to (2) establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by (3) formulating conceptions of a general order of existence and (4) clothing these conceptions with such an aura of factuality that (5) the moods and motivations seem uniquely realistic (Geertz, 1973: 90).

“Agama adalah suatu sistem simbolik yang berfungsi untuk mengukuhkan suasana hati dan motivasi yang kuat, mendalam dan tak kunjung padam dalam diri manusia dan memformulasikan konsepsi tentang tatanan umum eksistensi dan membungkus konsepsi itu dengan aura aktualitas yang bagi perasaan dan motivasi nampak realistis” (Morris, 2003: 393).

Geertz juga yang mengungkapkan pandangan tentang agama sebagai sebuah sistem budaya. Geertz berkeyakinan bahwa agama adalah sistem budaya sendiri yang dapat membentuk karakter masyarakat (Jamhari Ma'ruf, www.ditperta.net/artikel/jamhari01.asp). Dalam perspektif simbolik kebudayaan merupakan

keseluruhan pengetahuan manusia yang dijadikan sebagai pedoman atau penginterpretasi keseluruhan tindakan manusia. Kebudayaan adalah pedoman bagi kehidupan masyarakat yang diyakini kebenarannya oleh masyarakat tersebut (Syam, 2007: 90).

Kebudayaan dalam konsepsi ini mempunyai dua unsur utama, yaitu sebagai “pola bagi” tindakan dan “pola dari” tindakan. Sebagai pola bagi tindakan, kebudayaan adalah seperangkat pengetahuan manusia yang berisi model-model yang secara selektif digunakan untuk menginterpretasikan, mendorong dan menciptakan tindakan, sedangkan sebagai pola dari tindakan, kebudayaan ialah apa yang dilakukan dan dapat dilihat oleh manusia sehari-hari sebagai suatu yang nyata adanya atau dalam pengertian lain sebagai wujud tindakan (Syam, 2007: 91).

Secara cukup konsisten, Geertz memberikan pengertian kebudayaan memiliki dua elemen, yaitu kebudayaan sebagai sistem kognitif serta sistem makna dan kebudayaan sebagai sistem nilai. Sistem kognitif dan sistem makna ialah representasi “pola dari” atau *model of*, sedangkan sistem nilai representasi dari “pola bagi” atau *model for*. Jika “pola dari” adalah representasi kenyataan – sebagaimana wujud nyata kelakuan manusia sehari-hari – maka pola bagi ialah representasi dari apa yang menjadi pedoman bagi manusia untuk melakukan tindakan itu (Geertz, 1992: 7-10).

Akan tetapi, kemudian muncul persoalan teoritis, bagaimana menghubungkan antara pola dari dan pola bagi atau sistem kognitif dengan sistem nilai, yaitu kaitan antara bagaimana menerjemahkan sistem pengetahuan dan makna menjadi sistem nilai atau menerjemahkan sistem nilai menjadi sistem

pengetahuan dan makna. Oleh karena itu , secara cermat Geertz melihat itu terletak pada sistem simbol. Simbolah yang memungkinkan manusia menangkap hubungan dinamik antara dunia nilai dengan dunia pengetahuan. Jadi, menurut Geertz, kebudayaan pada intinya terdiri dari tiga hal utama, yaitu sistem pengetahuan atau kognitif, sistem nilai atau evaluatif, dan sistem simbol yang memungkinkan pemaknaan atau interpretasi. Adapun titik pertemuan antara pengetahuan dan nilai yang dimungkinkan oleh simbol adalah yang dinamakan makna (*system of meaning*). Dengan demikian, melalui sistem makna sebagai perantara, sebuah simbol dapat menerjemahkan pengetahuan menjadi nilai dan menerjemahkan nilai menjadi pengetahuan (Syam, 2007 :92-93).

Thohir berpendapat bahwa kebudayaan yang berisi sistem pengetahuan dan simbol-simbol, menjadikan kebudayaan itu –dalam pandangan Geertz-, maka ia bisa dipahami dengan memakai model pemahaman interpretatif berdasarkan konteks. Berdasarkan atas konteks berarti, sesuatu yang di dalamnya semuanya dapat dijelaskan dengan terang, yakni secara mendalam (Thohir, 2007: 31-32). Lebih lanjut, Thohir (2007: 54) menyampaikan bahwa makna menyangkut seluruh keinginan, ide, kepercayaan, nilai, maksud dan motivasi.

Paparan tentang makna di atas, memberikan pengertian pada penulis bahwa secara antropologis, makna itu terletak dalam simbol dan dalam menelusuri makna dalam simbol diperlukan model pemahaman interpretatif. Makna dapat ditangkap melalui maksud, pengaruh dan cara menggunakan. Kemudian makna menyangkut seluruh keinginan, ide, kepercayaan, nilai, maksud dan motivasi.

C. *Pujian*

1. Pengertian *Pujian*

Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, kata “pujian” berasal dari kata dasar “puji” yang berarti pernyataan rasa pengakuan dan penghargaan yang tulus akan kebaikan (keunggulan) sesuatu, yang berarti juga do’a atau sembahyang, kemudian kata “puji” yang mendapatkan akhiran “an” menghasilkan kata “pujian” yang menunjukkan arti pernyataan memuji, doa bersama-sama pada petang hari untuk memuliakan Tuhan. Adapun kata “puji-pujian” adalah perkataan memuji, memuji kebaikan, keunggulan dan lain-lain. (Tim KBBI Pusat Bahasa, 2008: 1112).

Secara istilah *pujian* adalah sanjungan untuk Allah dan Rasul-Nya. Istilah *pujian* sangat melekat pada komunitas santri khususnya orang NU. Dalam praktiknya, *pujian* bisa jadi kalimat yang mengandung pujian, lantunan *ṣalawat* Nabi dengan beragam *nasyid*-nya, ungkapan ajaran Islam atau pesan moral para ulama, meski dengan bahasa Jawa yang kental. Waktu *pujian* biasanya setelah *azan*, sebelum shalat berjama’ah. Hal ini ditempuh karena ingin memanfaatkan waktu, ketimbang hanya bercengkerama saat menanti datangnya imam jama’ah (Fatah, 2012: 202). Para makmum yang telah datang lebih dahulu dari imam dapat melantunkan *pujian* untuk berdoa, membaca *ṣalawāt* atas Nabi, ketimbang *ngobrol* sesuatu yang bisa mendatangkan dosa.

Tradisi *pujian* yang berlangsung selama ini menurut Fatah (2012: 204) didasarkan pada sebuah *hadīṣ*:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يُرَدُّ الدُّعَاءُ بَيْنَ الْأَذَانِ وَالْإِقَامَةِ

Dari sahabat Anas, Rasulullah bersabda: tidak ditolak doa yang dipanjatkan antara *azan* dan *iqamah*. (HR. Abu Dawud, at-Tirmizī, Nasa'ī dan Ibnu as-Sunnī. Imam at-Tirmizī berkomentar: hadis ini hasan sahih).

2. Tradisi Pujian dan Seni Islam

Menurut (M. Muksin Jamil, dkk: 2010), *pujian* merupakan praktek syi'iran (Jawa: *singiran*) yang dilantunkan menjelang ibadah shalat yang banyak ditemui pada masyarakat Islam di Jawa. Kemudian *singir* menurut Moh. Muzakka (2006) merupakan puisi Jawa yang bergenre sastra pesantren. Maka dari pendapat tersebut dapat dikatakan bahwa *pujian* merupakan entitas seni yang dihasilkan oleh komunitas santri (khususnya di Jawa) yang masih berlangsung di masyarakat Islam hingga sekarang.

Pemahaman semacam ini sangatlah dapat dimaklumi dikarenakan sya'ir *pujian* yang memiliki keindahan dari sisi makna sastra, juga keindahan dari sisi suara atau musik (dalam praktiknya, *pujian* dilantunkan dengan dendangan lagu-lagu yang nyaman didengar telinga).

Kuntowijoyo (2001: 209) menyatakan bahwa secara umum kesenian Islam setidaknya memiliki tiga karakteristik, *pertama*, dapat berfungsi sebagai ibadah, tazkiyah, dan tasbih, *kedua*, dapat menjadi identitas kelompok, dan *ketiga* dapat berfungsi sebagai syiar. Pendapat tersebut sedikit berbeda dengan yang disampaikan Moh. Muzakka (2006), tetapi memiliki substansi yang sama, bahwa menurutnya fungsi *singir* bagi masyarakat santri terdiri dari tiga unsur yang berkait erat, yaitu *pertama*, fungsi spiritual (kekeramatan, keimanan),

kedua, fungsi sosial (pendidikan, pembelajaran, manajemen), dan *ketiga*, fungsi hiburan (musikalisasi, nyanyian).

Penjelasan tentang fungsi kesenian Islam di atas, jika dikaitkan dengan maksud diselenggarakannya *pujian*, maka yang tidak termasuk kategori adalah fungsi hiburan.

3. Hubungan antara *Pujian* dan Tasawuf

Pujian dan tasawuf adalah entitas yang berbeda. Tasawuf merupakan salah satu khazanah intelektual Islam yang mengatur tentang upaya peningkatan spiritual dan *pujian* adalah salah satu jenis kesenian Islam yang bernuansa spiritual. Keduanya saling berkaitan dikarenakan satu di antaranya yaitu tasawuf dapat dikatakan sebagai pihak yang turut melahirkan *pujian*. Hal ini dapat dibuktikan dengan dukungan tasawuf dalam melahirkan karya seni Islam termasuk *pujian*. Di sini tasawuf dapat dikatakan sebagai pihak yang turut melahirkan dan *pujian* sebagai pihak yang dilahirkan. Artinya, kemapanan tasawuf sebagai entitas yang berdiri sendiri tidak dapat dibandingkan dengan *pujian*.

Pujian sebagai pihak yang dilahirkan, tentunya tidak dapat melepaskan pengaruh-pengaruh dari yang turut melahirkan, yaitu tasawuf. Sehingga dapat dipastikan bahwa tasawuf mempengaruhi *pujian*. Sekalipun tidak secara total dalam tradisi *pujian* menggambarkan entitas tasawuf, namun terwarnai nuansa tasawuf yang sangat kental. Sehingga *pujian* sebagai entitas yang berdiri sendiri, menyimpan makna-makna tasawuf sekalipun tidak secara menyeluruh. Jika makna dapat ditangkap melalui teks, proses (cara melakukan) dan

pengaruh, maka dalam tiga ranah tersebut dapat dipastikan terdapat unsur-unsur tasawuf di dalamnya.

Dari paparan tentang tradisi *pujian* di atas, penulis memahami bahwa *pujian* adalah pernyataan memuji dengan dendangan lagu-lagu tertentu berupa kalimat pemulyaan, pengakuan dan pengharapan secara tulus kepada Allah. Kalimat *pujian* juga berbentuk *ṣalawāt* kepada Rasul dan ajaran-ajaran Islam. Tradisi *pujian* berlangsung pada waktu khusus yaitu setelah *āzan* dan sebelum *iqāmah*, rentang waktu tersebut diyakini sebagai waktu yang mustajab dalam menyampaikan do'a.

Tempat melakukan *pujian* adalah di masjid atau *langgar* untuk menunggu imam shalat yang kemudian dilanjutkan shalat berjama'ah. Tradisi *pujian* dilakukan untuk menghindari hal-hal yang rekreatif yang dikhawatirkan mendatangkan dosa dalam persiapan melakukan shalat. Tradisi *pujian* mudah ditemui di masjid/langgar yang memiliki kultur santri. Hal ini menunjukkan bahwa tradisi *pujian* merupakan ritual keagamaan yang sekaligus sebagai ekspresi estetik yang islami. Tradisi *pujian* erat kaitannya dengan tasawuf, hal ini dapat dibuktikan dengan *syā'ir-syā'ir* yang dipergunakan dan cara menjalankannya.